
ектами и объектами соотносятся с оценочностью архаической картины мира и ее логикой. Составляющие блоки каждой антиценности могут исследоваться с точки зрения лингвистики – благодаря изучению этимологии, словообразовательных моделей, ономазиологии, синонимических и антонимических связей. Исходя из негативного, можно увидеть абсолютные ценности, выраженные антонимической лексикой, но можно обнаружить также и градацию оценки и ее амбивалентность, неоднозначность.

Комплексное аксиологическое исследование сферы отрицательного выявляет переключки одинаковых негативных признаков, противостоящих позитивным, которые в своей совокупности образуют иерархию ценностей. Для народной культуры это будут такие ценности как порядок в противовес хаосу (нарушению), жизнь как антипод смерти и сопутствующие им признаки (здоровье – болезнь, норма – аномалия, чистое – нечистое, светлое – темное, день – ночь и др.).

Ирина Седакова – Калина Мичева-Пейчева

DOI 10.31168/0434-3.2.2

II. 2. Axiológia zdravia a choroby v tradičnej slovenskej kultúre⁴²

Výskum a opis tradičného obrazu sveta je jedným z aktuálnych smerovaní v súčasnej lingvistiky, čo nepochybne súvisí aj s rozvíjajúcim sa medzikultúrnym dialógom a snahou poukázať na osobitosti národnej mentality, ktorú dešifrujeme prostredníctvom kultúrnej informácie ukrytej v slove. Ide predovšetkým o výskum jazykového obrazu sveta, ktorý súvisí i s axiologickým obrazom sveta a je zložený z objektívnych lingvistických faktov doplnených kultúrnym kontextom, na základe ktorých možno usudzovať o základných axiologických normách existujúcich v danom kultúr-

⁴² Štúdia patrí k výsledkom riešenia projektu Jazykové a etnokultúrne procesy späté s tradičnými a netradičnými hodnotami v slovanskom kontexte/Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World (RUS_ST2017- 472). Program ERA.Net.RUS Call 2018 (# 472–LED-SW).

nom systéme. Ak chceme zadefinovať konceptosféry národného jazyka, je nevyhnutné, aby sme svoju pozornosť zamerali na rozličné oblasti tradičnej ľudovej kultúry – zvykoslovie, obradovú kultúru, ale aj na slovesný folklórny text, ktorý je vhodným pramenným materiálom na výskum pôvodu a genézy mentálnych a axiologických charakteristík kultúry.

Tematike *zdravia a choroby* v slovanskej tradičnej kultúre je venovaná obsiahla vedecká literatúra (napr. Агапкина – Усачева 1995; Усачева 1996, 1999, 2008; Валодзіна 2009, 2011; Демич 1891, 1894, 1911 a i.; Ляцкіў 1892; Колодюк 2006; Юдин 2001; Biegeleisen 1929; Čižmář 1946; Нуптых 2005; Möderndorfer 1964; Георгиев 1999 a i.). Концертуálna opozícia *zdravie-choroba* sa skúmala aj z hľadiska hodnotových aspektov, ale takýchto prác je pomerne málo (Усачева 1996; Володина 2015; práce poľskej Lublinskej etnoligvistickej školy). Kategória hodnotenia a hodnôt vôbec bola vo vzťahu k ľudovej kultúre málo reflektovanou (Толстая 2015). S. M. Tolstaja konštatuje, že „tradičná kultúra ako celok sa vyznačuje „vyššou mierou axiologickosti“ a kategorickosť hodnotenia je vyššia ako v jazyku“⁴³ (Толстая 2015, 15), čo vyplýva zo skutočnosti, že podstata kultúry je antropocentrická, v jej centre stojí človek so svojimi vzťahmi, hodnotami a citmi – so všetkým, čo tvorí obraz jeho sveta. Subjektívnosť hodnôt potvrdzujú aj slová J. Bartmiňského, keď uvádza, že „hodnoty sú vždy hodnotami niekoho“ (Бартминьский 2011, 57).

V súvislosti so subjektívnym charakterom hodnôt môžeme hovoriť o ich početnosti v závislosti od toho, kto a v akej situácii hodnotí. O multivariantnosti, ba aj o ambivalentnosti hodnôt môžeme uvažovať aj v súvislosti s takými základnými vitálnymi hodnotami a antihodnotami, akými sú zdravie a choroba.

Zdravie je nepochybne pre človeka hodnotou súvisiacou so životom, bez zdravia niet radosti, niet potomstva, lásky, práce a samozrejme ani úspechu. Zdravie si chránime a usilujeme sa ho udržiavať, rovnako aj systém tradičnej ľudovej kultúry uchováva množstvo odporúčaní, výstrah a zákazov – od racionálnych až po mytologické v snahe zachovať zdravie. Vo vyjadrení napríklad vo vzťahu k nepriateľovi „*Čo sa mu stane? Je zdravý ako býk / ako ryba*“ sa predpokladá negatívna konotácia (vyjadruje sa ľútosť nad pevným zdravím).

Choroba a s ňou súvisiace útrapy a bolesť postihnutého a jeho blízkych sa vo všeobecnosti vníma a hodnotí negatívne. Môžeme sa však stretnúť aj

⁴³ Tu a ďalej preklady z ruštiny a bieloruštiny – K.Ž. a M.V.

so situáciou, keď je „bolesť v istom zmysle prirodzená, nevyhnutná, a práve táto skutočnosť dovoľuje spochybňovať kategoricky negatívny vzťah k chorobe ako etnosociálnemu fenoménu“ (Володина 2015, 260).

V príspevku venujeme pozornosť axiologickému obrazu choroby v slovenskej ľudovej kultúre a vo folklórnom naratívnom texte, čomu sa doposiaľ vo vedeckej literatúre venovalo veľmi málo pozornosti (do istej miery je problematika obsiahnutá v publikácii Marec 2011).

O negatívnom axiologickom vnímaní choroby v tradičných predstavách svedčí množstvo skutočností: obrazy personifikovanej choroby v ľudových rozprávaniach v podobe strašnej, čiernej ženy alebo čierneho psa, barana či ako cudzej neznámej ženy a pod. Za zmienku stoja i spôsoby nominácie chorôb, ktoré sú z derivatologického hľadiska utvorené za pomoci expresívnej axiologicky negatívnej lexiky (*mrcha choroba, planá chorosť, zrádnik, kuria riť, mrtvá kosť, mŕtvica, hnilec, pleseň*); na ich pomenovanie sa využíva démonologická lexika (*diabol, zlý duch, nepriateľ, hexenšus* < *Hexen* ‘striga’ a *schuss* ‘výstrel’, t. j. „výstrel strigy“); pomenovania chorôb obsahujú aj slová s negatívnou kultúrnou sémantikou, akými sú napríklad *suchý, čierny, chladný/studený, lichý/nepárny, pes* (*suchá nemoc, čierna chorosť, ostutky, lišaj, liša, psie ťahy, psotník*); pomenovania vznikajú pomocou príznakových derivatologických prvkov, ako je napríklad sufix *-isk-*, ktorým sa v slovenčine tvoria augmentatíva (*úročisko, hrčisko*) využívané najmä v zariekaniach, taktiež prefix *ne-* so sémantickým príznakom karitívnosti (*nežit, neduh, nemoc*); často sa tiež využívajú prevzatia – slová s nepriezračnou sémantikou (*beťah, mádra*). Jednoznačne negatívny axiologický status majú choroby v krátkych folklórnych útvaroch, ako sú zaklínania, zlorečenia a pod.

Podľa slovanských, teda aj slovenských tradičných ľudových predstáv, je choroba niečo cudzie, zlé, niečo, čo človeka napadá zvonku a usídľuje sa v ňom, alebo ju posielajú niekto vedome. Choroba sa preto v tradičnom spoločenstve stala objektom vyhánania a ničenia. Systém ľudovej kultúry uchováva množstvo spôsobov magického liečenia: počnúc profylaktickými spôsobmi ochrany pred útokmi choroby – oklamaním a ukrývaním sa pred chorobou končiac jej udobrovaním, kŕmením, osočovaním, odlakávaním, zmývaním, vyhánaním, ničením a odpudzovaním (Агапкина – Усачева 1995, 227).

Choroba je vo všeobecnosti jav negatívny a chorobný stav je vždy axiologicky usúvzťažnený s normou, s ideálom, teda so zdravím ako hodnotou. Jednotlivé prípady hodnotenia choroby závisia od rozličných skutočností: kto posudzuje vznik choroby (či je to práve človek, ktorý ochorel, alebo iný človek prípadne celé spoločenstvo), prečo tak hodnotí (dôležitá

je príčina choroby), koho choroba sa hodnotí (obyčajného človeka alebo bosorky; jedného konkrétneho človeka alebo choroba dedinského obyvateľstva v čase epidémie), aká konkrétna choroba sa hodnotí (napríklad aj láska môže byť posudzovaná ako choroba, no pre niekoho je predmetom túžob, porovnaj *Láska je nemoc a zdraví se nechce* (Čižmár 1946, 130) a pod.).

Vo vzťahu k príčinám vzniku choroby možno jednoznačne uzavrieť, že negatívne sú hodnotené tie choroby, ktoré nastupujú:

- v dôsledku objektívnych príčin (od prechladnutia, epidémie (niekedy sú vnímané ako Boží trest), z nedostatočnej hygieny);
- pre zlé životné podmienky (od ťažkej práce, hladu);
- v dôsledku pôsobenia čarodejnice alebo zlých ľudí (napríklad od závidisti);
- pre subjektívne pocity človeka (myšlienky, starosti, žiaľ, strach, zľaknutie, všeobecne silné emócie).

Silné (často zbytočné) emocionálne zážitky a pocity jednotlivca v tradičnej kultúre boli často spájané s počarovaním (porobením), napríklad sa tak vysvetľoval i pôvod tzv. *tesknice* – nevysvetliteľného stavu duševnej poruchy, ťažkého patologického smútku za milovanou osobou. Toto ochorenie postihovalo mladé dievčatá, ktoré opustil mládenec a našiel si inú (Kelčov, Horné Kysuce – Marec 2011, 134).

Chorobu považujú za nešťastie nielen chorí a ich blízki, ale aj lekári či ľudoví liečitelia. Ako zlo hodnotia chorobu aj strigy a bosorky, rovnako i závidlivci, ktorí so zlým úmyslom posielajú chorobu „po vetre“. Negatívny hodnotiaci postoj k chorobe prezentujú i súbory receptov – liečebníky a bylinkáre.

Iný je axiologický postoj k chorobám, ktoré podľa tradičných predstáv vznikajú v dôsledku porušenia sociálnych noriem a zákazov. Spravidla sa zákazy vzťahujú na konkrétne úkony počas sviatkov, alebo nejako súviseli s vybranými sviatkami, prípadne sú známe zákazy pracovať v isté dni v týždni. Napríklad na deň sv. Jána (24. 6.) sa zakazovalo kúpať, lebo vo vode vtedy žila nečistá sila, táto *predjánska voda* mohla deťom spôsobiť chorobu, na čo mohli napokon aj umrieť (Zamagurie, východné Slovensko); až do sviatku sv. Juraja (23. 4.) sa zakazovalo vynášať periny z domu – pri porušení tohto zákazu hrozilo, že dotýčny ochorie (Ďačov Lom, okres Veľký Krtíš, stredné Slovensko); na Ondreja / Andreja (30. 11.) sa v hore nerúbalo drevo pre obavy, že drevo spadne na človeka a pridlávi ho; na deň sv. Lucie (13. 12.) mali ženy zakázané priasť, lebo Lucia gazdinej „napchá do hlavy smeti“ a bude ju celý rok bolieť hlava (Rybany, okres Bánovce nad Bebravou, západné Slovensko), budú jej hnisať prsty (Turie

Remety, Slováci v zakarpatskej oblasti dnešnej Ukrajiny), dobytok bude krivý; na Luciu bolo zakázané šiť, inak bude mať gazdiná boľavé prsty (Horehronie, stredné Slovensko), platil zákaz rúbať drevo, lebo drevorubača mohlo privaliť drevo (Bošácka dolina, západné Slovensko). Na Vianoce bolo zakázané chodiť ráno bosý po zemi, aby im v lete neudrel trň do nohy (Hont, stredné Slovensko); na deň sv. Valentína (14. 2.) nebolo dovolené šiť a priať, inak by prsty žene hnisali (Bošácka dolina, západné Slovensko); verilo sa, že ten, kto si v piatok rozčesáva vlasy, ochorie na radikulitídu, kto sa umýva mydlom, bude mať vyrážky alebo boľavé oči; človek, ktorý ochorie v stredu, sa neuzdraví; vo štvrtok sa vyhýbali práci s drevom v lese, inak by sa mohlo stať nešťastie.⁴⁴ Uvedený výpočet zákazov nie je ani zd'aleka vyčerpávajúci, ukazuje však, aké rozsiahle následky hrozia ľuďom, ktorí zákazy nedodržiavajú: od chorôb určitých častí tela až po zranenia, ktoré môžu viesť k smrti.

Zapríčiť chorobu mohlo aj porušovanie tradície, nerešpektovanie všeobecných pravidiel a noriem tradičného prostredia. Napríklad ľudia verili, že tí, ktorí neprídu na sv. Jána k ohňu (*sobotke*), budú mať bolesti hlavy po celý rok: *Kto na tuto Sobotu nepridze, / do ročka ho hlava bolec budze* (Kollár 1953, 60).

Porušenie noriem prijatých v spoločenstve mohlo mať za následok nielen chorobu jednotlivca či jeho rodiny, ale aj nešťastie pre celú dedinu. Práve preto sa v tradičnom spoločenstve zanedbávanie zaužívaných zvykov, noriem a zákazov považovalo za veľký hriech a trestalo sa všeobecným opovrhnutím (Усачева 2008, 255), neskôr sa takéto rozsiahle nešťastia začali vnímať ako „Boží trest“, ako spravodlivý trest zhora.

Vyššie spomínané axiologické vnímanie je vlastné celému spoločenstvu, je všeobecne platné a axiologická hodnota dodržiavania noriem má presnú podobu zafixovanú v tradícii, ktorá sa nevzťahuje iba na zákazy. Pravidlá a normy sa uchovávajú aj prostredníctvom odporúčaní (často vo forme pranostík a znamení). Ak ich ľudia dodržiavali, chránili tak svoje zdravie: v sobotu pred Veľkou nocou, ale aj počas hrmenia, sa odporúčalo váľať sa po zemi, aby nebolel chrbát; ak na Juraja niekto uvidel blesk, mal sa oprieť o stenu, aby ho celý rok nebolel chrbát (Slováci v Maďarsku, Békešská Čaba); keď niekto začul kvákať žabu ešte pred dňom sv. Juraja, odporúčalo sa pobožkať zem, aby ho zuby neboleli;

⁴⁴ Príklady preberáme z publikácie Валенцова 2016 a z Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska (ELKS 1, 76, 95).

verilo sa, že ten, kto do Veľkej noci vyčistí aspoň jednu studňu, bude po celý rok zdravý a pod.

Choroby a nešťastia spôsobené porušením zákazov a predpísaných noriem, hoci aj vzbudzovali súcit iných ľudí, boli hodnotené a vnímané kolektívom na základe iných pravidiel, podľa slov S. M. Tolstoj: „stabilita sveta, zachovanie života a nedotknuteľnosť tradičného spôsobu života sú dominantnou hodnotou a prvoradým záujmom človeka, k tomu smerujú a tomu sú podriadené všetky magické praktiky v spoločnosti (rituály, zákazy, predpisy)“ (Толстая 2015, 16). Je samozrejmé, že narušenie noriem bolo pre ostatných členov spoločenstva pokusom o destabilizáciu tradičného života a sveta, preto choroba, ako následok porušenia zákazu, sa považovala za spravodlivo zaslúžený trest, keďže „pre nositeľov tradičnej kultúry boli prírodné a kozmické javy (a teda aj mytologické) nadradené nad sociálne a osobné záujmy (Толстая 2015, 16). Práve pre takúto hierarchizáciu hodnôt je axiológia tradičnej kultúry odlišná od súčasného stavu usporiadania hodnôt, ktorý je viac individualistický ako v minulosti.

Takýmto spôsobom sa utvoril systém, v ktorom sa hrozba choroby stala motiváciou k dodržiavaniu tradičných noriem a poriadku v spoločenstve, a to aj v takom prípade, keď zmysel noriem už nebol celkom jasný (napríklad, ak budeš ukazovať na dúhu prstom, Boh ti poškodí prst; kto ukazuje na hviezdy, tomu hviezda spadne do oka a oslepe a pod.).

So šírením kresťanského učenia a prijatím kresťanských hodnôt sa určité časť tradičných predstáv o pôvode chorôb modifikovala. V niektorých prípadoch sa Boh a svätí začali vnímať ako strážcovia poriadku a noriem spoločného života a práve oni trestali previnilcov. Napríklad porušenie zákazu priasť na sviatok sv. Sávu a Barbory, priamo Sáva a Barbora „prišli“ a trestali priadku, na sv. Luciu sama svätica preberá funkciu trestajúcej osoby.

Na druhej strane choroby vnímané ako Boží trest sa podľa kresťanského učenia mohli interpretovať úplne inak – ako záujem Boha o nás, ako skúška viery. Kresťanské výklady sa časom synkreticky včlenili do predkresťanských. „Choroba, bolesť a utrpenie s nimi spojené sa začali vnímať ako skúška viery, teda ako veľké požehnanie – záujem Stvoriteľa. Na rozdiel od pohanskej archaickej tradície, kde sa choroba chápe ako dočasné nešťastie, alebo na rozdiel od súčasnej predstavy o chorobe ako patologickom procese, kresťanský svetonázor udeľuje chorobe status iného, zdraviu protikladného stavu, ktorý je síce plne prirodzeným a akceptovateľným, hoci aj defektným spôsobom existencie (modus deficiens), ktorý demonštratívne poukazuje na nedokonalosť a slabosť človeka, na krehkosť všetkého pozemského“ (Володина 2015, 260-261).

Zdá sa, že vyššie povedané sa vzťahuje aj na chronické a vrodené choroby, ktorých je ťažké, ba až nemožné zbaviť sa a človek ich už prijal „za svoje“. Bieloruská bádatelka Tatiana Volodinová, ktorá venuje veľkú pozornosť aj spracovaniu fenoménu choroby a zdravia v bieloruskej kultúre, upozorňuje na skutočnosť, že axiologické vnímanie choroby je o niečo zložitejšie: „Do hodnotiaceho systému sa zaraďujú aj charakteristiky choroby ako nevyhnutnej, ba aj potrebnej fázy životného scenára“ (Володина 2015, 262). Ako príklad uvádza „epilepsiu – chorobu, ktorá je vo východoslovenskej tradícii vnímaná ako „cudzia svoja“: bielorus. nár. *своя болэзнь; своя слабось*; rus. nár. *свой, своя, своё* ako podstatné mená – novgorod. *Бабу-то своим хватило: лежит без памяти. Своё расхотилось* [Babu veď svojim udrelo: leží v bezvedomí. Svoje sa vzbúrilo]; *свое время, свой час*: olonec. *Думали умерт, а его своим временем хватило* [Zdalo sa, že skoná, ale ho svojim časom udrelo]; karel. *своим тронуло* [svojím sa dotklo] ‘o záchvate’ (Толстая 2008, 325). Ako „svoje“ sa mohli označovať aj choroby a chorobné stavy, ktoré sú ťažko liečiteľné aj v odbornej medicíne, napríklad *свое гора* [svoja bieda] ‘únik moču u starších ľudí’ (ПА, Rečický okruh, Gomeľská obl.)“ (Володина 2015, 262-263). Za vrodené alebo „svoje“ sa považovali takisto ruža (*рожа*), krče (*родимец*), koltun (*колтун*), nežiť (*нежить*) (ochorenia „od nervov“). V slovenčine nám nie sú známe pomenovania chorôb s komponentom *svoj*, pripúšťame však, že to môže byť zapríčinené nedostatkom pramenného materiálu, prípadne nedostatočnou fixáciou daného termínu (o možnosti existencie takýchto nominácií svedčí označenie menštruácie u žien: *svoje dni, na sebe* (Čižmár 1946, 342).

V slovenskej ľudovej medicíne môžeme za takú „svoju cudziu“ (svojho cudzinca) považovať chorobu *hostec* (*goštec, hosćák*), ktorej názov je odvodený od **gostь* ‘host’ (< indoeurópske **ghost(i)s*), ktorého základ tvorí séma ‘cudzí’ (porov. lat. *hostis* ‘prišelec’, ‘cudzinec’, ‘vrah’ – ЭССЯ 7, 67). Choroba sa prejavuje v podobe vyrážok a chrást (*suchý hostec*), vznikom chumáča vo vlasoch na zátylku, ktorý bolo zakázané odstrániť, hnissajúcimi boľavými očami, opuchom tváre, reumatizmom alebo mokrym lišajom (*mokry hostec*). Príčinou tohto ochorenia mal byť podľa ľudových predstáv démon, ktorý sa usídlil v tele (a spokojne tam dlhé roky prežíval – pozn. M.V.). Ten sa mohol *pohnúť, porušiť* od ostrého dráždivého jedla, od prianu, alebo ak si dotýčný nechal strihať vlasy počas novu mesiaca (por.: v človeku *sa pohnul hošćec* – Marec 2011, 134). Hostec sa mohol objaviť aj od pitia neznámej vody (Hont) alebo od „úreku“. Hostec sa liečil umývaním v bylinkových odvaroch, kúpaním v rieke na Veľký piatok alebo v liečivých studničkách (*hostečnych*), okolo ktorých chorí nechávali časti odevu alebo

drobné mince ako obetinu za uzdravenie, pri umývaní sa odriekali zariekania. Odstrihnutý chumáč vlasov sa nechával pri studničke, alebo ho pribíjali na kmeň bazy čiernej spolu s chorobou (ELKS 1, 175-176).

Na prvý pohľad protirečivé informácie o chorobe *hostec*, napríklad, že chumáč vo vlasoch nemožno odstrihnúť a že odstrihnutý chumáč spolu s chorobou nechávali ľudia pri studničkách, alebo ho zatĺkli do kmeňa bazy čiernej – môžeme vysvetliť, ak sa na toto ochorenie pozrieme v širšom kontexte, tak, ako to urobila T. V. Volodinová pri štúdiu kultúr severných Slovanov a pobaltských kultúr, pričom využívala i materiály z iných európskych krajín. Podarilo sa jej odhaliť hlboký mytologický význam tejto choroby, ktorý by sa mohol všeobecne analogicky vzťahovať aj na iné vnútorné choroby.

Hostec sa u Bielorusov častejšie označuje ako *koltun* (колтун), jeho príznaky – chumáč vlasov na zátylku sú analogické s príznakmi ochorenia *hostec* známeho zo slovenskej tradície, porov.: biel. колтун (*hostec*) sa prejavuje „chumáčom zauzlených vlasov, reumatickými bolesťami, vredmi, vyrážkami, pokrivením nechtov, zhoršením zraku, nervovými záchvatmi, kŕčmi, palpitáciami (Володина 2014, 349). Obraz tejto choroby i samotný termín sú známe v poľskej, českej a moravskej ľudovej medicíne, v ktorých jej opis je veľmi podobný bieloruskému.

Je zaujímavé, že bieloruský pramenný materiál svedčí o tom, že *koltun* sa síce považoval za nepríjemný, ale zároveň bol aj „prostriedkom na liečenie celého radu nejasne indikovaných chorôb, ktoré nemožno liečiť domácimi liekmi,“ *koltun* (*hostec*) sa mohol „považovať aj za dobré znamenie, niektorí ľudia sa ani neusilovali odstrániť ho v nádeji, že sa tak zbavia vnútorných chorôb. Iní sa zas naopak snažili „zakrútiť koltun“, aby sa choroba stala vonkajšou, vyšla z osoby, a tým sa zmiernilo jeho trápenie“ (Володина 2014, 349-350).

Autorka citovanej práce sleduje rozličné komplexy predstáv spojených s *koltunom*, ako je napríklad jeho démonický aspekt, ktorý zahrnuje obraz obohacujúceho ducha (škriatka, zmoka), ktorý prináša úžitok⁴⁵); etiológiu choroby *koltun* ako výsledku napadnutia nervového systému; myto-

⁴⁵ Porovnaj vyjadrenie tohto vzťahu v terminológii: čes. skřítek ‘skřrotek, koltun’, slovensky škratek ‘duch prinášajúci bohatstvo’ a škratec ‘koltun’, kašub. píkas ‘koltun’ i ‘zlý duch’, litov. kaltūnas (prevzatie zo slovanských jaz.), aitvaras ‘démon’ a ‘zmotané vlasy’ (Володина 2014, 352, 351) (v citovanom prameni namiesto «slovensky» má byť: «slovin-sky»), čes. hostec, sliezsky koltuň, skřítek (Kott 9, 70); región Opavy skřítek, región Tešína skřrotek, sliezsky koltun; u malých detí vo vlasoch skřítky, u veľkých detí koltun (Vyhlídal 1901, 401).

logicko-sémantický aspekt ochorenia na pozadí predstáv o kyjaničke purpurovej (lat. Claviceps) – bel., rus. *спорынья*, a úžitku (bel., rus. *сноп*) ako označeniach bohatstva a dostatku. Na základe analýzy pramenného materiálu vzniká otázka o vzťahu „dvoch sémantických komplexov – bohatstva a choroby“, ktoré majú v slovanských a pobaltských kultúrnych tradíciách rozličné zastúpenie (Володина 2014, 354).

Z axiologického hľadiska sa otázka vzťahu *bohatstva a choroby* v ľudovej kultúre javí ako veľmi dôležitá. Rýchle zbohatnutie sa v tradičnom spoločenstve vnímalo s rešpektom, najmä však negatívne: rýchle nadobudnutie majetku sa spájalo s pôsobením nečistej sily (duchov, zmokov, škriatkov, ktorí majetok brali od susedov a donášali hospodárovi na výmenu za jeho dušu po smrti) alebo pomocou čarov (bosorka brala mlieko od cudzích kráv alebo úrodu z cudzích polí). Verilo sa, že bohatstvo sa získavalo vždy na úkor úžitku a dobra iných. Vo folklóre je téma bohatstva ambivalentná, no v kontexte s kladnou konotáciou bohatstvo reflektuje túžbu po živote v dostatku a v sýtosti, čo bolo považované za šťastie. Vo vinšoch a koledách sa bohatstvo a úžitok želá spolu so zdravím a plodnosťou (pozri *vinše a koldady*); v rozprávkach hrdina dostane princeznú za ženu a polovicu kráľovstva k tomu; v démonologických rozprávaniach človek nájde poklad alebo dostáva odmenu za službu mytologickej bytosti a stáva sa bohatým a pod., čo bolo považované za spravodlivú odmenu hrdinovi za jeho dobré skutky.

Predstavy o chorobe *hostec* alebo *koltun* kódujú ešte jeden význam, a to prebytok a s ním spojenú veľmi dôležitú axiologickú entitu – mieru. Ako napadnutie obilia plesňou, hubovitými spórami (*спорынья*), ktoré sú v tradičnej kultúre späté s ideou hojnosti, prebytku, tak aj „*koltun* – je svojrázna „spóra v ľudskom tele“, „deviácia životnej sily ľudského organizmu, pričom obidva tieto javy odkazujú k „myšlienke o nebezpečnom prebytku a nasýtenosti“ (Володина 2014, 356).

Uvažujúc o axiológii choroby a s ňou spojených konceptov možno hovoriť aj o tom, že v kontexte porušenia zákazu, v kontexte Božieho trestu či v kontexte ochorenia, ktoré vnímame ako „svoje“, tým že sú vrodené a nevyliciteľné, chorobu môžeme hodnotiť ako niečo pozitívne – ako prostriedok na reguláciu správania sa jednotlivca v spoločenstve, ako menšie zlo vo vzťahu k väčšiemu zlu, ako osobitosť človeka. Axiologické názory v tradičnej kultúre nie vždy sú explicitne vyjadrené, skôr sú ukotvené v hĺbke ľudových predstáv, ktoré je potrebné rekonštruovať pomocou porovnávacích a konfrontačných výskumov. Bez podrobnejších výskumov by sme mohli prísť aj k takému záveru, že „väčšina príčin chorôb vznikla iba s cieľom vychovať národ, priviesť ľudí k dodržiavaniu poriadku“ (Čižmář 1946, 127).

Pri skúmaní choroby ako antihodnoty v tradičnej kultúre treba venovať pozornosť aj postaveniu a hodnoteniu ľudových liečiteľov a praktík, ktoré pri liečení vykonávali.

Všetky slovanské tradície dokumentujú presvedčenie, že taký človek, ktorý „vie“, „má silu“ (slov. *vedomec*, *vedomník* / *vedomkyňa*, *vedomica*, *vedonkárka*, *veštec*, *veščun*, *vražec*, *bosorka* / *bosoroš*, *čarovnica*, *bohyňa*, *zemský boh*, *pánbožko*, *liekarka*, *baba* a pod Tatrami aj *volchvi*, *korenityci* – Olejník 1978, 150), môže využívať svoje schopnosti na dobré, ale aj na zlé veci, na úžitok, ale aj na škodu, to znamená, že môže liečiť, ale aj škodiť (spôsobit' škodu: *urieknuť*, *porobiť*, *morit'*, *prekliat'*). Preto sa členovia spoločenstva takýchto ľudí obávali, mali pred nimi rešpekt, v prípade nešťastia na nich padalo podozrenie ako na prvých. Obyčajní ľudia verili, že škodlivá činnosť týchto čarodejníc nezostane nepotrestaná: všetko zlo, ktoré v živote vykonali, sa im vráti a postihne ich pokolenie až do deviateho kolena (Marec 2011, 111). Predsa častejšie dobrých liečiteľov a pomocnice označovali ako *múdre ženy* a zlých škodcov – *strigy*, *bosorky*.

Služby liečiteľov ľudia využívali až vtedy, ak domácke spôsoby liečenia nepomáhali, najmä pri silnom úreku, porobení, zľaknutí, ktoré liečili vedomci zariekaniami a inými magickými praktikami. Napriek tomu, že často pomáhali a zachraňovali ľuďom zdravie a život, stávalo sa, že za svoje dobro boli odmeňovaní zlobou a závisťou (udania, oznámenia, škandalózne články v miestnych novinách) (Marec 2011, 102), v stredoveku boli odsúdené na smrť upálením. Ako uvádza Jozef Holuby, pred čarodejníckimi procesy predstupovali „čarodejníci“, ktorých Gréci nazývali *φάρμαός*, Rímania *venefica*, u Ovídia *medicamina*, čo nasvedčuje tomu, že išlo o liečiteľov a bylinkárov; v slovenských súdnych čarodejníckych procesoch sa škodlivé úkony označovali ako *liekovanie*, ktoré Holuby skôr stotožňuje s mágiou (*čarováním*) a nie s liečením (Holuby 1958, 322).

Vedomci a liečitelia, ktorých spomínajú historické pramene z 19. a 20. storočia, boli zväčša ľudia hlboko veriaci využívajúci pri svojich praktikách Božie meno a modlitby, svoje liečebné procedúry vykonávali pred veľkými cirkevnými sviatkami, používali predmety posvätené v chráme. Ako uvádza J. Marec, „jedna z najznámejších liečiteľiek z Dlhej na Kysuciach, Agnesa Hnidková, pripisovala svoje schopnosti výlučne Bohu, ku ktorému sa zakaždým vrúcne modlila. Doma mala aj oltárik“ (Marec 2011, 99).

Kresťanské symboly a úkony sa včlenili do predkresťanských praktík využívaných pri liečení bylinami, časťami živočíchov (medvedí alebo jazvečí tuk a pod.), vodou zo studničiek, medom, voskom, účinkami prirodzených časových períód (dni rovnodennosti, slnovratu, splnu a

novu, západu slnka a pod.), osobitne sa však využívala magická sila slova a číselná mágia. Zarietanie sa podobalo na modlitbu, voda zo studničky posvätením zosilnila svoje účinky, základné úkony liečiteľa sa realizovali pomocou vnútornej sily, poznatkov a modlitieb, ktoré sa zo strany liečiteľov vnímali ako dar od Boha. Odmenu za svoju pomoc nežiadali a žili spravdila v chudobe.

Zdalo by sa na prvý pohľad, že axiologický status veriacich liečiteľov, ktorí garantovali svoju činnosť vernosťou kresťanskému učeniu, dobrotou a láskou k blížnemu, bol jednoznačne pozitívny. Tento predpoklad platí iba čiastočne. Ľudová logika postavila proti tomu isté prekážky, ktoré do istej miery vyplývajú aj z rozličného axiologického hodnotenia choroby, o čom sme hovorili vyššie: „A ponač nemoce, neduhy a rozličné útrapy sú tresty od Boha poslané, čo pokuta za hriechy, preto ten, kto ich liečil, nemohol to konať v Božom mene, lebo tým konal by proti prozreteľnosti a vôli Božej, ale musel to konať v mene diablovom, ktorý všade protiví sa Hospodinu. Pre túto príčinu boli síce bosorky a strigy vo vážnosti pred svetom, ale boli aj veľmi nenávidené a nasledovne i prenasledované“ (Uram-Podtatranský 1908, 10).

Domnievame sa, že sotva „ľudí, ktorí mali silu liečiť“, vyhlasovali za bosorky a prenasledovali iba pre túto príčinu, ktorá je do značnej miery subjektívna a spochybniteľná. Môžeme predpokladať, že aj v tomto prípade, podobne, ako to platí pri formovaní axiologického obrazu choroby a zdravia, pôsobilo viacero kritérií a hodnotenie liečiteľov sa kreovalo pôsobením rozličných faktorov. Keď hovoríme „to je dobré“, „to je hodnota“, bolo by na mieste aj spresniť, pre koho je to dobré a pre koho je to hodnota. Aj v rámci jednej národnej tradície sú hodnoty a antihodnoty aj v tej istej oblasti kultúry (napríklad v slovenskom tradičnom ľudovom liečiteľstve) veľmi variabilné. Môžeme preto predpokladať, že každá oblasť ľudovej kultúry bude demonštrovať viac či menej odlišný axiologický obraz choroby a zdravia.

Axiologická projekcia opozície *zdravie* a *choroba* sa špecifickým spôsobom prezentuje v naratívnych žánroch ľudovej prózy. Materiálovú bázu nášho výskumu tvoria autentické (neštylizované) nárečové zápisy Samuela Cambela zaznamenané v rokoch 1893-1905 na východnom a strednom Slovensku, v ktorých sú žánrovo zastúpené klasické folklórne naratívy – čarovné, novelistické, realistické ale aj humoristické rozprávky.

Verbálna (ako reflexia mentálnej) objektivizácie skúmanej axiologickej opozície *zdravie-choroba* na materiáli zbierok slovenského naratívneho folklóru taktiež doteraz nebola predmetom záujmu bádateľov,

ktorí by z kognitívneho aspektu venovali pozornosť výskumu tejto axiologickej kategórie v textoch ľudovej rozprávky. Výskumu axiologickej opozície *zdravie-choroba* sme venovali pozornosť v diametrálne inej žánrovej oblasti folklórnej tvorby, a to v cyrilských liečebníkoch z 18. storočia (Женюхова 2019).

Obráťme pozornosť na osobitosti rozprávkového žánru, ktoré považujeme za kľúčové pre výskum axiologických kategórií. Ľudovú rozprávku (najmä čarovní) môžeme považovať za archaický prototyp naratívneho textu, ktorý prezentuje svet tradičných hodnôt. Nachádzame v ňom prirodzene reflexiu etických noriem a hodnôt, ktoré boli pre spoločenstvo všeobecne platné a záväzné. Obraz sveta v rozprávke je jednoduchý, schematický a stereotypný, ľudské túžby, etické ideály a hodnoty sa v rozprávke zobrazujú najmä v hodnotách vyššej kategórie – vo viere víťazstva dobra nad zlom, ktorá našla svoje vyjadrenie v šťastných koncoch rozprávok. Spomínanú stereotypnosť a schematickosť môžeme pozorovať na rozličných úrovniach rozprávky, ktorá intencionálne modeluje tradičný obraz sveta na úrovni kompozície textu, štruktúry príbehu ale i v rovine jazyka. Základným princípom semiotickej organizácie rozprávkového textu je konštrukcia takej reality, aby boli vytvorené optimálne podmienky na víťazstvo pozitívnych hodnôt nad negatívnymi. Tento stereotypný model sveta hodnôt zodpovedá organizácii sujetu rozprávky, ktorý je vyjadrený pomocou stálych vzorcov a stereotypných jazykových a poetických prostriedkov. Priebeh a usporiadanie sujetu, postavy, čas a miesto, kde sa dej odohráva, a jazykové stvárnenie naznačuje modelovú konštrukciu rozprávkového sveta, ktorého podstatou je na jednej strane zákon zjednodušeného obrazu sveta (Trzynadlowski 1955, 22-27; Ługowska 1981, 17), na druhej strane neobmedzená fantázia a poetická fikcia (Lüthi 1982, 64).

Pre každý typ rozprávky je príznačný osobitný hrdina, ktorý prezentuje spektrum určitých axiologických kategórií. Veľmi plasticky sa to reflektuje v rozprávkach o zvieratách, kde vždy vystupujú nekomplikované typy postáv spojené s jednou stereotypnou vlastnosťou – hodnotou alebo antihodnotou: prefíkaná liška, hlúpy vlk, bezbranná ovca, verný pes alebo hlúpa hus atď. Svet rozprávky je z axiologického hľadiska striktné rozdelený na dobré a užitočné bytosti a ich negatívne náprotivky, ktoré sú pôvodcom sveta zla a pre hrdinu predstavujú prekážku. Rozprávkové postavy sú kombinované v axiologických pároch na základe rozličných opozícií, najčastejšie je to chudobný – bohatý, starý – mladý, zdravý – chorý, telesne postihnutí (slepý, hluchý), svoj – cudzí (napr. Žid), krutý (nevlastná matka) – dobrý, milý, čnostný (nevlastná dcéra) atd. Axiologicky vyhranení kon-

trast je základným princípom vytvárania ľudských typov v rozprávke, na rovnakom princípe je modelovaný i sujet. Zobrazovanie postáv, ich atribútov a okolitého sveta v „negatívnej, zlej“ konvencii je štylistickou a obsahovou črtou rozprávky a môžeme ju interpretovať ako prejav „projekcie sveta snov a hodnôt“ tých, ktorí vytvárajú, prijímajú a reprodukovujú rozprávku (Kapeľuš 1988, 17; Prorok 2012).

Reflexiu axiologickej opozície *zdravie – choroba* v rozprávkach zo zbierky Sama Cambela si všimnime najskôr prostredníctvom takých jazykových štruktúr, ktoré primárne vyjadrujú, ako sa zdravie (hodnota) projektuje v jazyku. Ide o ustálené stereotypné či typizované výroky, ktoré obsahujú lexému *zdravie* a slúžia ako prostriedky (performatíva) na realizáciu špecifických rečových aktov, ako sú napríklad pozdravy na privítanie či rozlúčenie:

Na privítanie:

Bože vam daj zdravje! (Žeňuchová 2014, 137)

Bože daj ščešťa! Bože daj zdravia! (Žeňuchová 2014, 249).

Na rozlúčku:

Nech budu zdravi, najjašnejši kraľu (Žeňuchová 2014, 52)

Naj zostaňu zdravi! (Žeňuchová 2014, 142)

Budz zdrava, ženo moja ľuba, do vidzeňa! (Žeňuchová 2014, 168)

Bute zdravi! (Žeňuchová 2014, 251)

Zdravá ostan! (Žeňuchová 2014, 261)

Milý muž, vipi túto sklenicu vína na naše zdravia a rozlúčenia a hneď pójden od teba k svojmu ocovi (Žeňuchová 2014, 297).

Záverečné rámcové rozprávkové formuly:

Šifkapitana odsudzil'i do šmerci do hereštu a Janko v druhu dzeň se zosobašil s princeznu a žije pri zdravju, pri boskim božehnaňu až dodňeš dňa (Žeňuchová 2014, 53).

Pre dnešného človeka sú tieto rečové formuly (pozdravy) základnými frázami slovnej zásoby, patria k rečovej etikete. My však nechceme primár-

ne zdôrazňovať ich rečovú formálnosť, ale upozorniť na špecifický model vzťahu človeka k svetu, k univerzu ešte v čase genézy týchto textov. Pozdrav je z pragmatického hľadiska verbálnym potvrdením v rečovom akte, že niekoho registrujeme a vyjadrujeme mu priateľskú náklonnosť. Uvedené príklady z materiálového fondu slovenských naratívnych textov ukazujú, že pozdrav býva spojený so želaním zdravia. Nemožno obísť v tejto súvislosti elementárny fakt o jasných spojitostiach motivácie lexémy *pozdrav* so zdravím – *po-zdrav*, *zdrav-ím*, *po-zdrav-ujem*. Všeobecným sémantickým ukazovateľom pozdravných formúl (aj vyexcerpovaných z textov slovenských rozprávok) je ich spojenie so želaním zdravia. Platí to v rozličných nielen slovanských jazykoch, čo nepochybne hovorí o vysokej axiologickej hodnote zdravia v jednotlivých národných kultúrach. Želania zdravia často uvádzajú či ukončujú kontakt z inou osobou, stretávame sa s nimi rovnako pri blahoželaniach, prípitkoch, pri kýchnutí – teda pri formulách, ktoré prvotne slúžili ako formuly magického charakteru.⁴⁶

Pozdravné stereotypizované formuly v textoch slovenských ľudových rozprávok vyjadrujú hodnotový aspekt zdravia, ako axiologickej entity, opierajúc sa o kontext a pragmatický aspekt pozdravných formúl môžeme predikovať, že „*zdravie* je hodnota“ a používatelia jazyka mali záujem o jazykovú fixáciu jeho axiologickeho vnímania.

Predmetom nášho záujmu je nazerať na *zdravie* a *chorobu* z evalvačného hľadiska, teda zistiť, z čoho vyplýva orientačná kompetencia človeka, vďaka ktorej dokáže identifikovať javy a prisudzovať im význam. Choroba (*nemoc*, *chorosť*, *neduh*) mala vo všeobecnosti negatívny dopad na život človeka, predstavovala slabosť, viedla k strate iných dôležitých hodnôt: strata fyzickej sily, ale aj sociálneho statusu. O tom, že choroba často ohrozovala život človeka, bola vrahom, viedla k smrti svedčia tieto vybrané frazémy z frazeologického fondu slovenčiny: *Čo sa moc kýva, len sa vykýva*; *Dlhá choroba – hotová smrť*; *Choroba nikoho nepopraví*; *Choroba, zlá nemoc*; *Jedno zdravie a chorôb sto*; *Čto sa duho kuruje, k smrci sa hotuje* (Záturecký 2005). Lexéma *choroba* v textoch sledovaných naratívov rovnako dokladuje, že choroba často vedie až k smrti, ktorej nikto neunikne: *Minarka še pohorela i v tej horosci umarla* (Žeňuchová

⁴⁶ Niektoré pozdravy (zvyčajne neformálne) majú v súčasných jazykoch iba kontaktnú funkciu pozdravných zvolaní (v slovenčine napr. čau, ahoj), čím je ich sémantika naplnená. Môžeme tu hovoriť iba o pragmatickej zacielenosti súčasných pozdravov a o vyprázdnenej sémantike (Vaňková 2007, 197).

2014, 91); *Bou jeden král a maš z svojou ženou jednu cėru. Naraz prišla na ženu choroba, tak mu povedala. Muž mój, vidím, že ja z tejto choroby nevyndem, nuž ti vravím...* (Žeňuchová 2014, 400).

Keďže v ľudovej kultúre sú slová zároveň aj skutkami a vypovedané slovo evokuje negatívnu alebo aj pozitívnu silu, niektoré veci sa nepomenúvajú priamo. V prípade skúmaných textov ľudových naratívov sa *choroba*, *chorý* pomenúva nepriamo: adjektívom *nezdravý*, *nezdravá*; verbálny tvar *ochorieť* sa vyjadruje slovesným tvarom *onezdravieť*. Ľudové nominácie niektorých nebezpečných chorôb, ako je napríklad epilepsia, sa označujú nepriamo ako *zlá nemoc*, *nedobrá choroba*, *bodaj spala*, čo korešponduje s magickým obrazom sveta ľudovej kultúry a s magickou funkciou jazyka:

Tvoja matka na posteli leží nezdravá (Žeňuchová 2014, 413)

Kráľovná vravela, že ona nezdravá ležala na posteli (Žeňuchová 2014, 413)

Matka princova bola nezdravá (Žeňuchová 2014, 420)

Potom starý zámocky pán onezdraveš (Žeňuchová 2014, 429)

Povedala svojmu otcovi, že je nezdravá (Žeňuchová 2014, 438)

... v jennom meste je princezná veľmi nezdravá, že je mesto obťiahnuté fátolom čiernym... (Žeňuchová 2014, 450)

Že keď bola pri spovedi, keď dostávaua prijímať, Božie telo jej pallo pod kámeň pri oltári a že tam bola veľká žaba pod kámeňom, tá to Božie telo zella, a že keby tú žabu otvorili a to Božie telo z nej zali a dali ho nezdravejši, hneď by ozdravela. (Žeňuchová 2014, 450)

V zbierke Samuela Cambela sa nachádza text čarovnej rozprávky z Veľkého Šariša (Žeňuchová 2014, 91-95) o nevinne vyhnanej dievčine z domu bez rúk (*ATU 706 The Maiden Without Hands* (ATU 2004; J. Polívka – sujet *Okyptená* (Polívka 1927, 132)). Lakomý mlynár potrestá vlastnú dcėru pre udelenie almužny žobrákovi odťatím rúk a vyhádza ju z domu. Dávať almužnu je prejavom milosrdenstva voči bedárom, žobrákom, starcom, kalikám, ale aj pohorelcom, vytopencom a iným núdznym. Hrdinka je tak nespravodlivo potrestaná za svoju dobrosrdečnosť a kresťanskú čnosť stratou zdravia – zmrzačením tela.

Z rozprávkovej hrdinky sa konaním otca stáva kalika, čo ohrozuje jej život a zároveň narúša jej sociálne postavenie, je príčinou jej spoločenskej izolácie. Zmrzačenie hrdinky má kľúčové postavenie pri výstavbe sujetu, je vlastne hybnou silou sujetovej línie textu. Hrdinka, ako telesne postihnutá, je odkázaná sama na seba, mimo spoločnosti, žije sa ako zvierka korenkami a lesnými plodmi do momentu, kým ju v kráľovskej záhrade, kde sa ukrýva, neobjaví mladý princ. Napriek jej telesnej neatraktívnosti sa do nej zamiluje, ožení sa s ňou, porodí mu dieťa v čase, keď je mladý kráľ na vojenskej výprave. Hrdinka je na svojej ceste vystavená ďalším skúškam a prekážkam – prostredníctvom klamstiev a úkladných praktík je vyhnaná zo zámku so svojím synčekom na prsiach. Lahne si k prúdu vyvierajúcej vody odhodlaná ukončiť svoj život. Obrat nastáva vo chvíli, keď jej zázračná „zdravá“ voda prinavráti nespravodlivo odtaté ruky, môže tak znova plniť svoju úlohu matky, môže sa opäť ako zdravá zaradiť do spoločnosti.

Telesný hendikep je kľúčovým momentom pri výstavbe sujetovej línie rozprávkového textu, ktorý napokon privedie hrdinku k zaslúženej odmene. Z hľadiska etnosemiotickej perspektívy je funkcia telesného hendikepu v rozprávkovom texte aktuálna a produktívna. Akýkoľvek fyzický nedostatok je v ľudovej kultúre vnímaný ako narušenie normy, odklon od „svojho“ v prospech „cudzieho sveta,“ ktorý bol zväčša tematizovaný ako niečo nebezpečné, démonické, temné a zlé (pripomíname, že démonické bytosti sú zväčša kriví, škuľaví, chromí, hrbatí atď., dokonca aj bez chrbta, takže im vidno vnútorné orgány).

Etnokultúrna predstava o telesných deviáciách bola formovaná tradičnou slovanskou demonizáciou a prvkami učenia cirkvi, pod vplyvom ktorých sa zrodilo presvedčenie o negatívnej etiológii ľudských telesných nedostatkov a ich nadprirodzenom význame (Zadurska 2019). Trestajúci otec v zmysle tradičných folklórnych interpretácii fyzického hendikepu človeka, predpokladal, že dcéra ostane navždy spoločnosťou devalvovaná, odsúdená na krutosť zo strany okolia. Rozprávkový text ukazuje iný postoj k zmrzačenému, vnímateľný na úrovni fantastického sveta rozprávky, ktorý je vyjadrený motívom prijatia zmrzačenej hrdinky spoločnosťou a k následnému konštruovaniu rozprávkového obrazu víťazstva dobra nad zlom a zdravia nad chorobou.

Slepotu ako narušenie normálneho fyzického stavu ľudského organizmu sa tematizuje vo viacerých rozprávkových textoch zo skúmanej zbierky ako formu trestu pre hrdinu (Kačakova 2012). Pre nás je však dôležité, že v rozprávke zo Senohradu ide o spravodlivý trest, ktorý vykonáva nadprirodzená postava – Boh, čo korešponduje s etnokultúrnou

predstavou, že každý telesný hendikep (aj na deťoch) môže byť dôsledkom Božieho trestu za morálne priestupky a nedodržiavanie Božích zákonov (aj ich rodičmi).

De bolo, tu bolo, v sedendesiatej siedmej krajnie, za červenym morom, za drevenou skalou, za platenou pecou, tam robili z polien britve a zo slame srpe. Tam bou edon slamanej stĺp, tam bolo za vrece vode obesenô, tam sa voda sepala a piesok sa liau, de to bolo zválanô pri tom zrúcanom, bou edon kráľ. Ťen sa vraj vyvišoval na Boha, dau si spraviti sklenenô nebo, slnce, mesiac, hviezde. Tak sa na Boha vivišovau. Boh sa rozhnevau, tak mu zrak odňau. Tak potom plakau, nariekaü, že uš oslepou, tak si dau doktorou došikovati s krajine. Teľko ich bolo, žiadon mu spomóci nemohou, prišou jedon chlapec, sirota, čo nemau otca, matku. Prosiu si službu. A ho zali do službe. Tak potom chlapec slúžiu. Lenže bou slabej a malej. Kod chlapec hor zriassou, tak mu tèn kráľ poviedau: „No, sen môj sladkí, vieš čo, teraz pvojdeš k sluncu sa opejtati, že prečo som ja oslepou. (Žeňuchová 2014, 407-408)⁴⁷

Slepota ako telesný defekt je zastúpená aj v inej rovine v naratívnych textoch zo zbierky Samuela Cambela. Tri variantné texty hovoria o oslepenom hrdinovi za jedlo (Žeňuchová 2014, 161-162, 360-364, 449-450). Ide o látku medzinárodne klasifikovanú ako *ATU 613 The Two Trawelers* (ATU 2004; Polívka 1930, 106-107). Táto medzinárodne rozšírená rozprávková látka má síce viaceré varianty, ale v zásade hovorí o dvoch, prípadne troch putujúcich (zvyčajne bratoch), ktorých rodičia posielajú do sveta pre veľkú chudobu a neschopnosť užiť ich. Starší brat počas putovania odopiera dať mladšiemu bratovi chlieb. Je ochotný dať mu kúsok chleba iba s podmienkou, že si dá vyklat' oči. Motiváciou, ktorá viedla k zmrzačeniu mladšieho (najmladšieho) brata, bola predstava korešpondujúca s tradičným postavením mrzákov v spoločnosti, že takíto ľudia sú síce desocializovaní, sú na okraji

⁴⁷ Rozprávkový text ďalej rozvíja látku o ceste hrdinu k Slnku (prípadne k Bohu...) – ATU 461 Three Hairs from the Devil's Beard (ATU 2004; Polívka 1927, 20), aby zistil odpovede na otázku (prečo kráľ oslepol, prečo hruška vyschla, prečo nie je v studni voda a pod.).

spoločnosti, ale je o nich postarané. Ľudia im dávajú odmenu, almužnu, peniaze. Starší brat teda nespravodlivo oslepil svojho mladšieho brata a videl v tejto ťažkej fyzickej ujme východisko, riešenie ich ťažkej životnej situácie. Mladší brat sa vo vyhrotenej situácii rozhodol zachovať svoj život, ktorý si nadovšetko cenil, a prijal od brata kúsok chleba, na úkor ťažkého fyzického defektu – straty zraku. Oko ako nástroj zrakového vnímania je v slovenskom jazyku prezentované ako hodnota množstvom stereotypných spojení, frazeologických jednotiek (chráň si ako oko v hlave). Práve cez tieto ustálené prirovnania môžeme v mnohých aspektoch usudzovať o hodnote pripisovanej zraku, ako najdôležitejšiemu ľudskému zmyslu (Karčová 2014, 228). Zrak ako hodnota je v tomto texte projektovaný ako entita podradená axiologickej vyššej kategórii – zachovaniu života. Motív fyzického defektu slúži ako prostriedok – záruka vyššie hierarchizovaných hodnôt – a to je ľudský život.

V duchu rozprávkového kontrastu, že dobro víťazí nad zlom a obeťtavosť a odvaha býva odmenená, Pán Boh oslepeného brata obdaroval schopnosťou rozumieť reči vtákov. Vypočul si rozhovor troch havranov, kde sa dozvedel, čo mu prinavrátí zrak: *Já som počul, že tej noci taká rosa padá, že ktosi potre s ňvov, s tvov rosvou, oči, ten choť slepý, prehl'ádne...* (Žeňuchová 2014, 360). Cesta hrdinu končí, keď v súlade so schematickou organizáciou rozprávkového sujetu nadobúda vyšší spoločenský status a potrestá svojho brata rovnakou ujmou – oslepením.

Voda v ľudových rozprávkach vystupuje v rozličných podobách – rieka, jazero, more, prameň.⁴⁸ Niekedy je to obyčajná prostá voda, ktorá predstavuje hranicu, je prvkom priestorovej orientácie textu a často sa spája s prekonaním náročnej prekážky, prípadne s nebezpečenstvom (Bocánová 2013; Gábor 2019). Inokedy má voda funkciu rituálneho a magického prostriedku, ktorý oživuje, ozdravuje, odklíňa zakliatych hrdinov (transformovaných) a vracia im pôvodnú podobu či stratené zdravie (Majer-Baranovska 1999). Na vybraných príkladoch z rozprávkových textov poukážeme na metaforický obraz vody ako prostriedku zázračného prinavrátania zdravia.

*...I prišla ku jednej vodze, ňebarz veľkej, z chtovej vodi
prudzik išol do bandžurika. Ona svuj život sanovala, ňe-*

⁴⁸ Motív vody vo folklórnej tradícii v slovanskom etnolingvistickom koncepte je podrobne spracovaný v slovanských etnolingvistických prácach Słownik stereotypów i symboli ludowych (Tom I Kosmos, zoš. 2, Ziemia, woda, podziemie. Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1999) a Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1-5. Москва : Международные отношения 1995-2012.

mohla še odrazu zatopic, aľe ľehla sebe na prudzik, že počka, až ju toten prud zharňe až do bandžurika a že še tam zatopi.

Ona ľehla i jak ľehla na ľevi bok, zaraz jej virosla ľeva ruka. I barz Bohu dzekovala, že už jej jedna ruka virosla, aľe ona ešče vŝe ňebula spokojna, že to dzecko ešče ňehodna vihovac s jednu ruku. I rucela še na pravi bok do prudu, že azda ju zňeše a že še zatopi. Aľe jak ľehla, virosla jej zaraz i druha ruka. Tak potim zdrava viŝla na brižek a barz Bohu dzekovala, že jej Panbuh dal spusob vihovac svojo dzecko.... (Žeňuchová 2014, 91-95)

...Tak on še napil z tej vodi a priŝol calkom ku zdravju... (Žeňuchová 47-53)

...Idz, ľľoveče, na kol'noch dajak, smikajuci, ta na jednej luce najdzeŝ jednu studzeňku, pri tej studzeňce jest teka trava, co ked s totu vodu oči vimijeŝ, a s travu še pouceraŝ, ta doraz prepatriŝ“... Von poŝol jak mu tote vtački hutoreľi, ľem iŝol... ta deŝol gu tej studzeňce. Jak s vodu oči sebe počapkal a s travu še pouciral, doraz prepateľ!... (Žeňuchová 2014, 162)

Vodu s magickými schopnosťami v etnokultúrnej symbolike chránia príŝery, draky alebo plazy, často ide o ľudských hrdinov transformovaných na zvieratá. Uvedieme príklad z materiálovej základne Samuela Cambela, kde najmladŝia dcéra prinesie chorej matke vodu z jazera (studne), ktorú chráni žaba – princ zakliaty na žabu – ATU 440 *The Frog King* (ATU 2004; Polívka 1927, 188-189) Dá mu sľub, že sa za neho vydá. Tým oslobodí princa a zachráni aj zdravie a život svojej matky:

Bula edna pany a mala tri džiaũky. Vľmi bula ochorela, tak sä jé prisnilo, eŝ kož by sä ona vody napila z jãzera, eŝ by pritom ozdravela. Paslala najstarŝú džiaũku na vodu do toho jãzera. A tam edná veliká žaba, tak sä ona ľãkla od té žaby a ešče aj hrnok tam do vody puŝčila. Na druhý dën poslala srednú džiaũku. Tak aj tá tak pochodžila. Koj sä jé tá žaba ukãzala, od strachu puŝčila hrnok do vody. Potom už tajŝla naj-

mlačä. Tú volali: Herumia. Prišla k té vodè, tak tá žaba sä já spytovala: „Ši pojdèš za mnä.“ (tvrdo n!) Tak sä slúbila të žabe. A žaba já dala vody nabrač. Pónesla vody matèri, tak já ozdravela. Vešer skáše žaba gu vrátom a volá: „Heru, heru, Herumia! Otvor že mi moja milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jázera živú vodu brala?“ Tak já otvorili a tam prišla žaba. Zasašli vešerač a žaba opä krišäla: „Heru, heru, Herumia, mnä gu stolu mojä milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jázera živú vodu brala?“ Tak jú posadzili gu stolu. Potom líhali spač. Tak žabe len dáku onuc dali na spanya. Zasašla žaba volač: „Ny na onuc mojä milá, len na postèl’ mojä milá, ši viaš šva si slubovala, koj si z jázera živú vodu brala?“ Tak sa potom na postèl’ uložili s Herumió. A tá žaba búü mládènc zakläty, kým žena mu ruku nèpoloží. Tak koj si lähnúl, svrhнул zo sebä žabäcü kvažu a búü pekný mládènc. (Žeňuchová 2014, 279-280)

Živú vodu môžu získať iba ľudia s veľkou odvahou, ušľachtilým a čistým srdcom (Majer-Baranowska 1999, 235-236), ktorí v rozprávkovej štruktúre podľa Proppovej morfológie pôsobia vo funkcii hľadača (Propp 2008, 66). Existencia tejto jedinečnej tekutiny v rozprávkach vyplýva zo všeobecného kultúrneho presvedčenia, že voda podporuje život, je zdrojom zdravia, pretože mala vychádzať z vôd starého oceánu (Majer-Baranowska 1999, 153-155).

Stratené zdravie prinavrátí princeznej v rozprávkovom texte z Oslian (Žeňuchová 2014, 450-451) Božie telo ukryté v tele žaby.

Najstaršia vyprávala, že v jennom mest’e je princezná veľmi neždravá, že je mesto obťiahnutô fátolom čiernym, že sa nemôže v celom svete doktor najst’, čo by jej porad’eü. Ale že ona vie, ako by jej pomohli. Že keď bola pri spoved’i, keď dostávaua prijímať, Božie telo jej pallo pod kämeň pri oltári a že tam bola veľká žaba pod kämeňom, tá to Božie telo zella, a že keby tú žabu otvorili a to Božie telo z nej zali a dali ho nezdravej užít’, hñed’ by ozdravela. (Žeňuchová 2014, 450)

Netreba nijako osobitne dokazovať axiologický status zdravia, ne-pochybne platí, že ide o všeobecnú normu optimálnej kvality života – je to vitálna hodnota, ktorou sú podmienené mnohé ďalšie spoločenské hodnoty. Zdravie ako norma ľudského života sa nezdôrazňuje, kým sa zdravie ne-stratí. Frekventovanosť verbálnych prezentácií konceptu zdravie v rozprávkovom texte, či už na úrovni typizovaných formúl, alebo aj mimo nich to jednoznačne dokazuje. Fyzická ujma v rozličných podobách (poškodenie zdravia – slepota, zmrzačenie, onemenie⁴⁹) vystupuje vo folklórnych rozprávaníach často ako forma trestu. Ukázali sme, že niekedy ide o trest za-služný, ako spravodlivú odmenu za porušenie morálnej doktríny. Niekedy je však rozprávkový aktér nezaslúžene potrestaný stratou zdravia, jeho trest nezodpovedá spravodlivému usporiadaniu sveta, ide o krivdu a bezprávie. Práve s touto skutočnosťou súvisí aj axiologická charakteristika tematizo-vanej choroby: kým strata zdravia, prípadne choroba či telesný hendikep v rozprávkovom texte predstavuje pre väčšinu „kladných“ nespravodlivo potrestaných hrdinov východisko k dosiahnutiu nového života (kvalitnej-šieho, šťastnejšieho, ušľachtileho) u antagonistov príbehu (škodcov) má strata zdravia platnosť nezvratnej definitívy.

Treba poznamenať, že rozprávka je žáner, ktorému z axiologického hľadiska dominuje projekcia morálnych hodnôt. Zdravie ako hodnota ne-patrí k typickým axiologickým kategóriám, ktoré sa konceptualizujú v rozprávkovom texte. Napriek tomu považujeme za dôležité skúmať axiologic-ký obraz zdravia a choroby a ich verbalizáciu aj vo folklórnom naratívnom texte. Môžeme tak ukázať, že pri ideovom koncipovaní obrazu sveta v rozprávkovom texte tvorí princíp binárneho protikladu *zdravie – choroba* ako realizácia všeobecnej opozície *dobro – zlo* – základ vnútornej organizácie sujetu. Rozvrstvenie postáv a konfrontácia do opozitných skupín *dobro – zlo* je najpríznačkovejšou črtou rozprávky, ktorá je invariantná. Rovnako i axiologická opozícia *zdravie – choroba* je inkluzívne obsiahnutá v rozvrst-vení postáv, v štruktúre sujetu a konštruuje axiologický obraz nadradených axiologických entít najpríznačkovejších pre text rozprávky.

Skúmanie konceptov *zdravie – choroba* v hodnotovej súradnicovej sústave slovenskej tradičnej kultúry a folklóru, ako aj analýza rozličných situácií, rozličných aktantov a paciensov hodnotenia ukazujú, že zdravie ako absolútna hodnota a choroba ako absolútna antihodnota sa v ľudskej

⁴⁹ O tom pozri rozprávkové texty o nemá princeznej v dôsledku zakliatia, oslobodí ju hrdina – múdry zlatník (Žeňuchová 2014, 266-267); o nemej slúžke (Žeňuchová 2014, 381).

spoločnosti v konkrétnych situáciách nehodnotia vždy kategoricky. Normou (t. j. binárnou opozíciou) sú len v takom istom normovanom, ustálenom, správnom tradičnom systéme – ideálnej spoločnosti. V prípade porušenia aspoň jedného elementu tohto systému, mení sa aj axiologický pohľad, a teda aj hodnotiaci postoj k chorobe. Hodnotenie sa stáva relatívnym a graduálnym, hoci nikdy nie protichodným.

Marína Valencovová – Katarína Žeňuchová

DOI 10.31168/0434-3.2.3

II. 3. Аксиология на лъжата в българския език⁵⁰

Феноменът **лъжа** е очевиден в нашия обществения живот. Не случайно философи, и психолози от векове търсят обяснение на генезиса, проявите и влиянието на лъжата, а също и начини за преодоляването ѝ като отделят особено внимание върху възпитанието на децата.

Лъжата във философската литература

Българският психолог и философ Леон Леви в монографията си „Лъжата“ прави най-обстоятелствен анализ на феномена. Според него „лъжата е едно несответствие между мислено и заявено, а и нещо много по-мощно – отношение на човека към света, към другите хора, към себе си или проява на такова отношение. Лъжата, с други думи, е и една постъпка – елемент на човешкото поведение, която не може да бъде разглеждана независимо от лъжещата личност, от нейния характер и култура, от нейния психичен облик, от конкретната ситуация и от съответните стимули, подбуди, мотиви“ (Леви 1975, 166).

Според Сократ (469-399 пр. н. е.), “Истината – заявява той – е полезна за хората само в сферата на медицината“. “Следователно управниците притежават правото да използват лъжи, за да заблуждават враговете си или собствените си граждани, за доброто на държавата

⁵⁰ Разделът е по проект „Езикова и етнокултурна динамика на ценностите в славянския свят“, #472-LED-SW; ДО 02/5 от 24.07.2018 г. – 2020 г. Програма ERA NET RUS.